

Resenhas

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP. 413 pp.

Zélia Maria Bonamigo
PPGAS/UFPR

A festa do Divino Espírito Santo, as festas de santos católicos padroeiros das Aldeias, a festa do Turé, as comemorações do dia Sete de Setembro e do Dia do Índio, as assembléias indígenas e os torneios de futebol constituíram-se no foco da análise de Antonella Tassinari e resultaram na etnografia da população Karipuna do Amapá. A análise do conjunto de festas karipuna é privilegiada para a compreensão do estudo da construção cultural, entendida como “demarcação de fronteiras étnicas e (...) formação de um sentimento de unidade por parte de um grupo de famílias, a sua organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo.” (p. 16)

A população Karipuna se compõe de aproximadamente 1700 pessoas quase todas residentes às margens do rio Curipi no norte do Estado do Amapá, que convivem com Galibi-Marworno, os Palikur e um pequeno grupo Galibi. O termo *Karipuna* indica “uma identidade de ‘índios misturados’, ‘civilizados’ ou ‘avançados’, que é tanto atribuída como assumida pelas famílias. (p. 16)

Tassinari diz ter escolhido, como método de pesquisa, a humildade e o diálogo com os componentes do grupo estudado. Seu envolvimento com a população Karipuna teve início em julho de 1990, a partir de uma experiência de campo ainda quando cursava o último ano de graduação. No total a autora realizou “seis estadias relativamente curtas, de aproximadamente um mês cada uma” (p. 59), num prazo de três anos, dos quais resultou sua tese de doutorado – defendida em 1998 – que, por sua vez, deu origem ao livro.

Campos 5(1):197-200, 2004.

Para Tassinari, que inicialmente objetivava estudar o grupo Karipuna

comparando-o com outros grupos indígenas, a mudança para o estudo das diferentes festas como partes de um conjunto articulado, pelo uso de uma análise sincrônica, possibilitou o desenvolvimento da noção de construção cultural. Esta engloba a rede de relações sociais identificável e a coerência e singularidade cultural. O passado heterogêneo é construído nos anos de convivência das famílias às margens do rio Curipi: todos se consideram parentes, sua sociedade tem fronteiras pouco precisas, fluidas e indefinidas, e estabelecem redes de relações com grupos de trocas e de ajuda mútua para organizar os trabalhos e preparar as festas.

Para a escrita da etnografia, a autora se beneficia do movimento da antropologia nas últimas décadas. Enfatiza o ritual como situação privilegiada para a análise da cultura que engloba tanto a tradição quanto a mudança. Vê a “tentativa de apreender as especificidades culturais a partir de elementos aparentemente ‘frouxos’ ou ‘desordenadores’: as escolhas individuais que apresentam o esquema cósmico (Sahlins), a manipulação dos símbolos públicos pelos sujeitos (Obeyesekere), o próprio ‘posicionamento’ dos sujeitos, ou as emoções do autor usadas como veículos que tornam acessíveis certos conceitos nativos (Rosaldo), o esforço situado em certos indivíduos em elaborar conceitualmente os esquemas cósmicos (Barth)” (p. 39). Tais abordagens criticam os modelos abstratos da antropologia, “por demais ordenados, coerentes, integrados, objetivos”, mas trazem outra proposta, ou seja, a possibilidade de trabalhar como “categorias de desordem, conforme definidas por Roberto Cardoso de Oliveira: individualidade, subjetividade e historicidade, que são entendidas “como única forma de apreender o fenômeno cultural, o que, por sua vez, pode não ser tão coerente, fixo, rígido e objetivo (...), mas também não é impossível de ser pesquisado”. (p. 39)

O estudo da genealogia lhe revelou, em vez de uma visão exógena da noção de mistura, a relação de todas as famílias com um núcleo comum de antepassados e a existência de padrões próprios de organização social. Destaca o movimento de famílias nucleares em busca de um determinado isolamento para criar os animais sem incomodar o vizinho, o que dá origem a novas aldeias.

Em suas análises comparativas, a autora diz que as relações sociais estabelecidas pelos Karipuna ocorrem em duas esferas: aquela dos grupos locais endogâmicos, em que preponderam imagens que evocam consangüinidade; e aquela mais ampla que envolve a possibilidade de troca de cônjuges, que engloba de uma forma aberta aquelas famílias do Curipi que estão fora do grupo local e que pertencem a etnias indígenas ou a famílias não-índias da região. Unem-se para atender ao objetivo de cooperação e ajuda mútua, fundamentais para que as famílias sobrevivam.

Entre os Karipuna existem os mutirões, nos quais as famílias convidam umas às outras para a realização de uma tarefa. Os anfitriões devem servir bebida, especialmente o caxiri, e refeição, e os convidados ajudam a executar o serviço. Na vez seguinte o quadro se reverte.

Quanto às festas, a autora cita especialmente as relações de trabalho, a cooperação e a ajuda mútua pelas famílias do rio Curipi, de cujas relações se depreende um modelo de reciprocidade que fundamenta o argumento da idéia de construção cultural.

Os trabalhos comunitários são serviços indispensáveis para a coletividade de uma aldeia. As festas representam o encerramento de um pequeno ciclo de retribuição, a partir do pagamento de cada família a um santo ou aos *karuãna* (os seres sobrenaturais) de um pajé, e há necessidade de compartilhar o vigor para o trabalho, por meio dos mutirões. Algumas famílias doam alimentos porque gostam de festejar. As festas se tornam grandes momentos de redistribuição das riquezas e de contato com os seres sobrenaturais.

O Turé karipuna é considerado pelas famílias Curipi oportunidades de dançar, beber e cantar com os *karuãna* e de lhes oferecer caxiri como reconhecimento das curas que fizeram através dos pajés. Faz parte de um conjunto que envolve festas católicas e cívicas. Os Turés são realizados preferencialmente em um final de semana de lua cheia do mês de outubro. A preparação é feita com muita antecedência. Na data próxima da festa, utilizam madeiras brancas e leves para construir os bancos do Turé. Mastros são esculpidos e toras erguidas e cruzadas ao alto.

A autora ressalta a Festa Grande ou Festa do Divino na qual fica bem visível a forma alegre e dinâmica dos Karipuna. A festa começa a ser organizada um ano antes de sua realização. A tarefa dos festeiros é fazer com que a festa se realize. Eles tomam essa incumbência para pagar uma promessa feita ao Divino ou para a construção de casas e cura de doenças; por isso todos e não somente os festeiros se comprometem e todos se mobilizam na limpeza da aldeia, na preparação dos alimentos e na doação de donativos.

Os festejos do Divino ou da Festa Grande começam bem antes da quarta-feira da Ascensão e terminam após o domingo de Pentecostes. Na quinta-feira comemora-se a ascensão de Jesus; dez dias depois é comemorado o dia de Pentecostes. Entre os dois dias existem diversas atividades preparatórias e de encerramento. Entre as duas datas há espaço de cinco dias em que as famílias retomam a rotina.

No sábado que antecede o *Maiuhi Xapel*, os convidados da capela se reúnem para os preparativos e os caçadores recebem munições. No dia do *Maiuhi Xapel*, os rojões começam cedo. Às 8 horas, a Casa de Festa se enche. Ao mesmo tempo o almoço é preparado com caxiri.

Na semana da festa os caçadores voltam a receber munições para que a caça seja o bastante para as refeições de três dias de festa. Na terceira noite há a torração do café e uma refeição que preparam o começo da festa no dia seguinte, quarta-feira, que começa com rojões e recebe barcos e canoas de outras aldeias. Na capela enfeitada ocorre a entrega das fitas e a entoação da Canção do Meio-Dia. Às seis da tarde toca o sino

da capela para a Ave Maria e o Canto da Boa-Noite. As velas são acesas, e o baile começa. A música é interrompida pelos caciques que aproveitam para discursar. A música pára com os sinos da meia-noite que chamam todos para as ladainhas na capela. Os devotos fazem fila para beijar as fitas da imagem do Espírito Santo. Depois o baile continua. No domingo, há culto pela manhã. À tarde, reunião do Conselho da Aldeia e um novo grupo de festeiros começa a chegar por ocasião da festa grande (Pentecostes), embora os festeiros da Ascensão ainda sejam requeridos para organizar a procissão da Meia-Lua e a derrubada do mastro.

Após nove dias da Ascensão, os festeiros soltam rojões, e a vila do Espírito Santo começa a ficar cheia. A véspera do Pentecostes é o dia da Procissão da Meia-Lua. Tudo ocorre então de modo semelhante à festa da Ascensão. Ao lado do mastro derrubado se manifestam os que querem ser festeiros no ano seguinte. Dão destino ao mastro e a bandeira branca, e a festa continua normalmente com baile na casa das festas.

Tassinari analisa também ocasiões, em geral festivas, que colocam as famílias Curipi como partes de redes de trocas mais amplas. Reporta-se ao ano de 1920, quando houve uma preocupação nacional dirigida à região do Amapá por ser a antiga zona do Contestado Franco-brasileiro, devido à população local apresentar características “afrancesadas”. Nesse período é introduzida também a escola do Curipi, que tem seu projeto participado pelas famílias Karipunas.

Além disso, as famílias aprendem formas valorizadas de se apresentar como anfitriãs das autoridades locais, como ocorre na festa de Sete de Setembro. Junto com a escola chegam os jogos de futebol, como atividades de educação física.

A autora diz ter procurado dar conta de um processo de construção cultural visível num momento privilegiado da história das famílias karipuna, processo que não é sem conflitos. Seus antepassados passaram por fugas, exploração, insegurança, opressão e a busca de uma espaço na região do baixo Oiapoque. Sua vida conjunta é marcada por um acordo tácito tanto na aceitação de uma chefia comum, pela participação de trabalhos conjuntos, quanto pela ética dos pajés de nunca declarar o nome de um feiticeiro, ou pela prática de abrir outra aldeia em momento de conflito entre vizinhos.

No mito karipuna da Cobra-Grande, em que a cobra não é morta, mas dobrada, observa que ela mantém seu poder destrutivo. No contato com a alteridade, que é base da sociabilidade karipuna, o conflito permanece latente ao estabelecimento de um acordo, ou seja, as famílias karipuna do Amapá estabelecem um processo de construção cultural que é também um processo de elaboração de estratégias e mecanismos para administrar o perigo do contato com a diversidade.

Zélia Maria Bonamigo é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFPR.